

Seweryn Rosik

Autonomia sfery moralnej i jej uwarunkowania

Studia Theologica Varsaviensia 31/1, 43-76

1993

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

SEWERYN ROSIK

AUTONOMIA SFERY MORALNEJ I JEJ UWARUNKOWANIA

Treść: Wstęp. I. Autonomia moralna — pojęcie niejednoznaczne: 1. Próby zdefiniowania autonomii moralnej; 2. Zróżnicowanie stanowisk wobec problemu autonomii. II. Doktrynalna wiarygodność autonomii moralnej: 1. Między autonomią etosu świeckiego a *proprium* chrześcijańskiej moralności; 2. Chrześcijański kontekst autonomii moralnej. Zakończenie.

WSTĘP

II Sobór Watykański był ożywczym zaczynem dla refleksji prowadzonej przez wszystkie dyscypliny teologiczne. Zaowocowało to zdumiewającym bogactwem doktrynalnych reorientacji i rezultatami postulowanego „*aggiornamento*” o niespotykanej dotąd skali. Sprowadza się to również na terenie katolickiej teologii moralnej, w obrębie której w ostatnich latach coraz bardziej wzmagala się dyskusja nad problemem autentycznie chrześcijańskiego i odpowiedzialnego życia. W kontekście przysłowiowego już „kryzysu moralności” — pojawiło się pytanie, czy w ogóle jest możliwa akceptacja jednej systemowo teorii moralności, czy też trzeba się zgodzić na pluralizm moralnych systemów, częstokroć wykluczających się wzajemnie?

Jest to sytuacja, która dotyka niepokojąco chrześcijan. Współczesny świat się zróżnicował i minął już czas, gdy powszechna ważność i obowiązywalność chrześcijańskiej etyki teologicznej nie budziła sprzeciwu. Współcześnie kontestują ją nie tylko elitarne kręgi tzw. „naukowo oświeconych”, godzących się na ewentualne serwowanie jej prostemu ludowi, nie tylko przedstawiciele „obcych ideologicznie” systemów etycznych, ale nawet wewnątrz wspólnoty wierzących — zasady jej nagminnie bywają przekraczane. W tych warunkach niełatwo odnaleźć powszechnie uznawane i moralnie wiążące wypowiedzi przedstawicieli teologii moralnej. Dowodem na to

jest brak takiego współczesnego podręcznika teologii moralnej, który mógłby być powszechnie zaakceptowany. Wydany w 1954 r. podręcznik B. Häringa („*Das Gesetz Christi*”), przetłumaczony na język polski („*Prawo Chrystusa*”) okazał się nadzieją na wyrost i potwierdzał jedynie możliwość syntetycznej konstrukcji podręcznikowej o zaważonym jednak aspekcie. Symptomem tej sytuacji jest wypowiedź rzymskiego moralisty Josefa Fuchsa, który deklaruje potrzebę zmiany w prezentowaniu dotychczasowym chrześcijańskiej teorii życia moralnego, nie przedstawia jednak uzasadnień dostatecznych postulowanej reorientacji¹. W dyskusję nad potrzebą przebudowy wykładu teologii moralnej na miarę współczesnych potrzeb włączył się Franz Böckle. Mógł on w latach pięćdziesiątych proponować (pod inspiracją K. Rahnera) jeszcze pewien scalony model teologii moralnej², ale już w latach siedemdziesiątych Franz Furger dostrzega wyraźnie wielość stanowisk i zróżnicowane podejścia do węzłowych zagadnień teologicznomoralnych³. Niepokój o ustalenie tożsamości systemowego wykładu nauki moralnej uzasadniała po części teza Thomasa S. Kuhne⁴, który stwierdzał, że nawet podstawowe poglądy naukowe należy poddawać gruntownej rewizji, aby spośród wielości propozycji i rozwiązań — przyswoić metodologicznie tylko taką, która mogłaby stanowić podstawę do dalszych faz twórczego rozwoju. W sferze moralnej taka reorientacja wydaje się nieodzowna i normalna, tym bardziej, że dotyczy ona ludzkiego działania w ściśle historycznym kontekście, a więc w obszarze krzyżowania się norm i wartości ze zmieniającymi się warunkami życia podmiotów moralnych. Bez wątplenia takie nastawienie może budzić i budzi różnorodne reakcje i zachowania, tym bardziej, że cały ten proces dotyczy podstaw teologii moralnej. Jest to teren „*moralności fundamentalnej*”, na kanwie której wyłoniła się spora dyskusja wokół tzw. „*moralności autonomicznej*”. Stanowi ona problem pochodny współczesnego nurtu, promującego wolność człowieka. Jako taki dotyka on chrześcijańskiej wizji

¹ Por. J. Fuchs, *Sittliche Normen — Universalien und Generalisierung*, „Münchener Theologische Zeitschrift” 25 (1974), s. 18—33.

² Por. F. Böckle: *Bestrebungen in der Moralthologie*. W: *Fragen der Theologie heute* (Pr. zbior.), Einsiedeln 1960³, s. 425—446.

³ Por. F. Furger, *Zur Begründung eines christlichen Ethos — Forschungstendenzen der katholischen Moralthologie*, W: *Theologische Berichte*, IV. Pr. zbior., Einsiedeln 1974, s. 11—87.

⁴ Por. *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. Frankfurt 1973.

moralności i rzutuje na określenie jej specyfiki w odniesieniu do innych etycznych systemów.

W ten oto sposób nasza refleksja dotknęła problemu „autonomii” ludzkiej, która w nurcie współczesnej kultury duchowej (intelektualnej, moralnej, religijnej) osiąga rangę fetysza, choć dopiero wnikliwsze jej rozważenie ukazuje polemiczne znamię tej kategorii. Na ogół kojarzy się ona z wyobrażeniem o ontycznej niezależności człowieka, jego mocy samokreacyjnej i normotwórczej. Nie otrzymuje on moralnych wskazań od Boga, ale je tworzy i rozwija mocą własnego rozumu. On sam posiada obiektywną i niezawodną wiedzę o tym, co jest godne lub niegodne człowieka, nie potrzebuje więc objawionego pouczenia. Wiedza pozwala mu na samowyzwolenie, ponieważ rozum nie potrzebuje ani dalszych uzasadnień dla ustanawianych przez siebie norm, ani nie dopuszcza heteronomicznej ingerencji. Przy takim nastawieniu Bóg wypada z gry, ponieważ jest On tylko przeszkodą dla ludzi w odnajdywaniu samych siebie i rozwijaniu ich duchowych i technicznych możliwości. Powołując się na modny „dogmat” humanizmu — tacy filozofowie, jak E. Bloch, R. Garaudy, nawet E. Fromm, wykluczają z jego obszaru wiarę w Boga i w Jego objawienie⁵. Wiara w Boga — twierdzą — alienuje człowieka, nie pozwala mu spotkać się z samym sobą. Skłonność ku Bogu i skłonność ku człowiekowi są rozbieżne do tego stopnia, że oparcie moralności na fakcie samostanowienia człowieczeństwa (= autonomia), a jej uzasadnienie faktem konstytuującej cały porządek Istoty Bożej (= teonomia) są nie do pogodzenia. W imię wolności i godności człowieka należy odrzucić Boga, a teza o podstawowej sprzeczności między religijną relacją człowieka do Boga a jego moralną wolnością stanowi podstawowy dogmat współczesnego sekularyzmu.

W związku z taką sytuacją nasuwa się pytanie, czy rzeczywiście „autonomia sfery moralnej” musi wykluczać wymiar teonomiczny moralności? Być może pojęcia autonomii nie należy interpretować w sposób tak dalece skrajny, że oznacza ono absolutną normotwórczość i decyzyjność moralną człowieka. Celem więc podjętej refleksji jest rozważenie uprawnionej pozycji autonomii moralnego podmiotu w obrębie chrześcijańskiej moralności oraz uwarunkowań, jakie towarzyszą autonomicznej optyce w zarysowaniu teorii tejże moralności.

⁵ Por. A. Auer: *Die Bedeutung des Christlichen bei der Normfindung*, W: *Normen im Konflikt* (Pr. zbior.), Hrsg. von Joseph Sauer, Freiburg—Basel—Wien 1977, s. 29 n.

I. AUTONOMIA MORALNA — POJĘCIE NIEJEDNOZNACZNE

1. PRÓBY ZDEFINIOWANIA AUTONOMII MORALNEJ

Przymierzając się do analizy postawionego problemu wypadłoby uporać się na samym wstępie z pojęciem „autonomii”. Dałoby to przede wszystkim metodologiczną i poznawczą jasność podjętej indukcji. Tymczasem właśnie ten termin nie poddaje się łatwemu i prostemu zdefiniowaniu. Związane jest to z pozycją, jaką zajmuje podmiot moralny w strefie swych moralnych działań. Jego autonomia może być rozumiana dwójako: a) jako podjęcie własnej, osobistej decyzji moralnej, rozstrzygającej konflikt norm, kończącej stan wątpliwości moralnej czy oznaczającej nawet zanegowanie (przekreślenie) określonej normy moralnej; b) jako stan takiej wolności, która nie tylko interpretuje normę, ale ją tworzy, ustala i sankcjonuje⁶. Nasza refleksja orientuje się w kierunku tego drugiego zrozumienia. W tym sensie człowiek jest autonomiczny, o ile jego osobiste działanie odpowiada celowi, wyznaczonemu przez jego subiektywność, a poczucie odpowiedzialności za nie wypływa z przeświadczenia, iż dążenie do spełnienia siebie nie bywa określane przez żadne niezależne od niego instancje lub autorytety (= heteronomia), ale stanowi wyraz jego nieuwarunkowanego niczym rozumienia siebie. W tym sensie jest on sam przyczyną i celem swego działania i tylko wobec siebie jest odpowiedzialny⁷.

Autonomia jest pochodną autonomizmu, stanowiącego skrajną postać autonomicznego nastawienia, właściwego nowym czasom. Autonomizm wyrasta z idei rozumu autonomicznego, kształtującego własną normotwórczość (*Eigengesetzlichkeit*) w płaszczyźnie moralności i kultury. Wkomponowany jest on w całościowy, filozoficzny pogląd na świat i człowieka, pozostający w całkowitej izolacji od transcendencji⁸. Nie znaczy to, że każda postać autonomii naznaczona bywa konieczną więzią z tak pojmowanym autonomizmem.

⁶ Por. D. Mieth, *Norma moralna a autonomia człowieka. Problem moralnego prawa naturalnego i jego związek z nowym prawem*, W: *Perspektywy i problem teologii moralnej* (Pr. zbior.; przekł. na j. polski). Warszawa 1982, s. 134.

⁷ Por. W. Molinski, *Akt, sittlicher Akt*. W: *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, Bd I, Freiburg—Basel—Wien 1967, col. 81.

⁸ Por. A. Hartmann, *Autonomismus*, W: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd I, Freiburg im Breisgau 1957, col. 1131.

Autonomicznej myśli nowych czasów patronuje I. Kant⁹. W sferze moralności uznawał on wyraźnie autonormatywność praktycznego rozumu. Prawo moralne — to kategoryczny imperatyw tegoż rozumu, a człowiek podlega mu dlatego, że z istoty swej egzystuje jako byt rozumny i wolny. Moralność więc zamyka się w obrębie autonomii, ponieważ rozum stanowiąc prawo moralne nie powołuje się na racje, które występują poza podmiotem (= heteronomia), ale jest sam w sobie samowystarczalną dla nich racją. Jest on więc w funkcji normotwórczej ostateczną instancją i najwyższym autorytetem w sferze moralnej. W tym sensie posłuszeństwo moralnemu imperatywowi jest posłuszeństwem sobie samemu. Zachowuje w ten sposób pełną autonomię i uwiarygodnia swoją wolność¹⁰. A. Hartmann stwierdza, że zgodnie z takim podejściem I. Kant uważa możliwość nałożenia przez Boga prawa moralnego jako dobra odpowiadającego istocie bytu — za „obcy” woluntaryzm, ponieważ formalna powinność moralnego imperatywu oddzielona jest od wyznaczników ontologicznych i zamknięta w kręgu autopowinności praktycznego rozumu. Wykluczałoby to u Kanta jakiegokolwiek otwarcie na transcendencję, choć D. Mieth wydaje się być innego zdania¹¹. Co więcej, dowodzi on, że Kant osadzając moralność na całkowicie autonomicznej zasadzie (wolność woli) — daleki jest od przyjmowania suwerennej samowoli podmiotu. Przeciwnie — podkreśla on rolę „*nomos*”, choć pojmowanego jako prawo ogólne, dla którego człowiek jest celem samym w sobie¹². Jak dowodzi tego T. Styczeń, Kant właściwie nie uwolnił się od myślenia kategorią heteronomii, choć przeniósł ją na obszar autorytetu ściśle podmiotowego z wyłączeniem całkowitym pozapodmiotowych racji uzasadniających moralność¹³. Te oceny dowodzą tylko, że genialny myśliciel z Królewca nie był wolny od pomyłek i niekonsekwencji.

W kontekście powyższych stwierdzeń widać, jak mentalność

⁹ *Metaphysik der Sitten*, Berlin 1907.

¹⁰ Por. T. Styczeń SDS, *Etyka niezależna?*, Lublin 1980, s. 40 n; D. Mieth, art. cyt., s. 141.

¹¹ Por. A. Hartmann, art. cyt., col. 1132. D. Mieth twierdzi, że to otwarcie na transcendencję u Kanta potwierdza stosowane przez niego pojęcie „*analogii*”, w której „*primum analogatum*” jest Bóg jako postulat praktycznego rozumu w „*państwie celów*”. Por. I. Kant, dz. cyt., s. 447; D. Mieth, art. cyt., s. 142.

¹² Por. A. Hartmann, art. cyt., col. 1132; D. Mieth, art. cyt., s. 142.

¹³ Por. *Etyka niezależna?*, s. 42 n. K. Schmitz-Moormann: *Menschenwürde. Anspruch und Wirklichkeit*, Osnabrück 1979, s. 38—44.

człowieka ery nowożytnej oddaliła się od sposobu widzenia i interpretowania rzeczywistości człowieka średniowiecza. Świadomość tego ostatniego była określana miarodajnie i ostatecznie ideą prawdy obiektywnej i ideą Boga. To Bóg był miarą wszystkiego, co ludzkie. Bóg wyznaczał zasady postępowania poprzez orędzie Swego Syna, Jezusa Chrystusa i uwiarygodniał je autorytatywnie przez Kościół, Gwaranta nienaruszalności tychże zasad. Ta prawda była *a priori* historyczną świadomością każdej epoki. Bóg był Najwyższą Rzeczywistością, która ontologicznie określała byt i działanie wszystkiego. Zgodnie z ideą biblijną i z grecką filozofią o partycypacji — wszelka rzeczywistość stworzona była kreacją lub emanacją Najwyższego Absolutu. Stworzenie wydobyte z nicości uważa się i uprawomocnia swe działanie poprzez Niego¹⁴. Nie oznacza to wszelako, że pojęcie „autonomii” było obce średniowieczu. Zagadnienie to występuje wyraźnie w *Summie Teologicznej* św. Tomasa, gdzie podejmuje on refleksję nad relacją wzajemną prawa wiecznego, prawa naturalnego i prawa „nowego” (*scripta et indita*)¹⁵. W tej kwestii należy „autonomię” pojmować dwojako: a) jako wewnętrzny i własny walor ontycznego i normatywnego porządku w obszarze szerszej i ogarniającej go całości, np. prawo naturalne i prawo objawione łaski w horyzoncie Prawa Wiecznego¹⁶; b) jako podmiotowa samoorientacja wolności ludzkiej, tzn. możliwość autonomicznego określania swych działań w ramach moralnego porządku¹⁷.

Jeżeli chodzi o aspekt pierwszy, granice autonomii prawa naturalnego i prawa „nowego” (= prawa łaski) wyznacza stopień ich uczestnictwa w Prawie Wiecznym. Św. Tomasz stwierdza, że prawu naturalnemu ten stopień wyznacza proporcjonalna zdatność, właściwa ludzkiej naturze¹⁸. Natomiast prawo „nowe” (objawione jako „*lex scripta*” i „*lex indita*” = prawo łaski) cechuje wyższy stopień uczestnictwa, określony obecnością wydarzenia zbawczego¹⁹. Takie stanowisko potwier-

¹⁴ Por. St. H. Pfürtner, *Macht, Recht, Gewissen in Kirche und Gesellschaft*. Zürich—Einsiedeln—Köln 1972, s. 17 n.

¹⁵ Por. *S. Th.* I—II q 91 a. 1—6.

¹⁶ Por. jw. q 91 a. 4 ad 1.

¹⁷ Por. jw. q 8—19.

¹⁸ „...per legem naturalem participatur lex aeterna secundum proportionem capacitatis humanae naturae...”: jw q 91, a. 4, ad 1.

¹⁹ Św. Tomasz określa to następująco: „...sed ea quae sunt de lege naturae plenarie ibi [tj. w Piśmie św. i w zbawczym darze] traduntur”: jw. q. 94, a. 4, ad 1.

dza tezę, że właściwie nie ma tu dwóch porządków moralnych, ale jeden porządek zbawczy, który ogarnia materialnie wszystkie imperatywy porządku naturalnego i koryguje jego niedoskonałość, wynikającą ze stanu grzeszności człowieka. Problem występujących tu relacji wzajemnych rozstrzyga się w ontycznej i aksjologicznej roli Chrystusa w zbawczej historii. Życie moralne chrześcijanina oparte jest na Chrystusie jako Bogu-Człowieku. Słowo Boże dokonało absorpcji ludzkiej natury i w ten sposób Bóstwo („*Byt w łasce*”) przyporządkowało sobie „*byt ludzki*”. W istocie więc prawo moralne, wynikające z człowieczeństwa, objęte jest prawem nadprzyrodzonym, ponieważ należy do porządku Chrystusowego. Dzięki temu działanie zgodne z wymaganiami prawa naturalnego, jeżeli dokonuje się „*w Chrystusie*”, osiąga moc zbawczą, której by nie miało w oderwaniu od Niego²⁰. Należy jednak pamiętać o tym, że Prawo Chrystusowe nie jest tylko porządkiem moralnym, systemem skodyfikowanych norm o znaczeniu uniwersalnym, ale jest także wewnętrzną obecnością Ducha Chrystusowego w osobie ludzkiej, która w sposób autonomiczny z pomocą łaski kształtuje w sobie na drodze działania moralnego całe bogactwo „*obrazu i podobieństwa Bożego*”, Bożego dziecięctwa²¹. Można by zwięźliwie tę refleksję wnioskiem, iż w prezentowanym tu Tomaszowym nurcie autonomia sfery moralnej jest raczej ograniczona i wyjaśniona bywa doktryną analogii, dopuszczającą względną tylko samowystarczalność prawa naturalnego w stosunku do Prawa Wiecznego.

Drugi aspekt dotyczy kwestii rozpoznania norm moralnych, ich wyjaśnienia i uchwycenia ich racjonalnej celowości. Naczelna norma: „*czynić dobro, unikać złego*” kieruje się do wolności ludzkiej, ale jej konkretna aplikacja przybiera postać dwóch odmiennych rozwiązań. Pierwsze rozwiązanie — wierne tradycji tomistycznej — kieruje się zgodnością z teleologią porządku moralnego, drugie — propagowane przez współczesnych autonomistów — postuluje samoorientację wolności podmiotu moralnego w duchu poglądów I. Kanta — jako autonomię osobowej wolności²².

Ten autonomiczny nurt miał swe uwarunkowania historyczne. Świadomość współczesnego człowieka ukształtowały trzy fakty, a raczej procesy nowożytnej epoki: a) rewolucja fran-

²⁰ Por. J. Fu ch s, *Teologia moralna* (Przekł. na j. polski), Warszawa 1974, s. 92 n.

²¹ Por. tamże, s. 95.

²² Por. D. Mi e t h, art. cyt., s. 140, 143.

cuska z ideą oświecenia; b) przemiany społeczne, zabarwione liberalno-demokratycznym lub socjalistyczno-marksistowskim nalotem; c) tzw. „naukowe” ujmowanie świata na drodze scjentyistycznego poznawania rzeczywistości i industrialnego, technicznego w niej działania. Te zjawiska wyparły z doświadczenia rzeczywistości obecność elementu wiary i Kościoła, co więcej, wprowadziły czynnik dystansu, a nawet opozycji w stosunku do Jego przesłania²³. W obszarze etyki i etosu wysunięto postulat autonomii człowieka, który ma realizować siebie w swej pełnej wolności. W procesie tym autonomia nie stanowi wielkości udzielonej przez kogoś, ale pozostaje w gestii samego człowieka. Jej podstawowym założeniem jest uwolnienie się od wszelkiej heteronomii, zwłaszcza tej, która przyjmowana jest w wierze w Boga i wymaga bezwzględnego posłuszeństwa i poddania się Jego woli. Ten trend usiłujący skonstruować odpowiednią autonomię etyki — w sposób oczywisty powiązany jest z ateizmem, zmierza do całkowitej sekularyzacji życia, a celem jego jest wyparcie Boga z ludzkiego świata, wykreślenie chrześcijaństwa z historii. Kryterium prawdy nie jest Bóg, ale człowiek, który pragnie kształtować optymalny kształt ludzkiego życia²⁴.

Ta generalnie zarysowana autonomia, zachłystująca się ludzkim postępem, a wywodząca się poniekąd z Nietzscheńskiej idei nadczłowieka, który nie może znieść nikogo większego od siebie²⁵, niejedno ma imię i niejedno oblicze. Jest to najpierw autonomia typu racjonalistycznego. Wychodząc z założenia, że rzeczywistość religijna, transcendentna, jest niegodna człowieka, którego duch wyłamuje się z barier lęku i magii, racjoniści twierdzą, że religie stanowią tylko wsparcie słabego i bezbronnego człowieczeństwa. Racjonalna ewolucja, postępująca humanizacja, wyeliminują religię. Naukowe rozpoznania wyjaśniają wszystkie związki przyczynowe i ujawniają, że poczucie winy i projekcje ponadczasowej sprawiedliwości — to iluzje i nierealne postulaty istot złudzonych metafizycznymi oczekiwaniami. Metafizyka w ogóle mija się z funkcjonalnym i przyczynowym wyjaśnieniem świata i człowieka. Bóg w tym systemie jest zbędny, a grzech i wyzwoleń — to działanie wyłącznie ludzkie. Religijna trans-

²³ Por. St. H. Pfürtner, dz. cyt., s. 18.

²⁴ Por. E. Feil, *Auf der Suche nach einer Fundamentalmoral. Zum gegenwärtigen Stand der Diskussion in der katholischen Moralthologie*, w: „Herder Korrespondenz” 33 (1979) H. 2, s. 100.

²⁵ Por. H. Pfeil, *Tragizm negacji Boga*, Katowice 1992, s. 5 n.

condencia wyjaśnia się jako psychologiczna manipulacja, a ustalenie tego faktu pozwala ją uchylić i skutecznie zredukować. Człowiek sam w sobie jest najwyższy, a jego działanie nie może być rezultatem powierzenia się czemuś lub Komuś poza nim²⁶.

Inna postać autonomii — to autonomia polityczna. Hegłowska koncepcja rzeczywistości, powiązana z naturalistycznym i scjentyistycznym-przyrodniczym wyjaśnieniem autonomii ludzkiej, zaowocowała systemem ideologiczno-politycznym dialektycznego materializmu. Jego przedstawiciele zdążyli do stworzenia bezklasowego społeczeństwa. Człowiek jest tylko materią i tylko ona dostępna jest poznaniu. Bóg w tym systemie jest zbędny. Zbawienie i szczęście człowieka realizuje się tylko w horyzoncie doczesno-materialnym i w ramach dialektycznego procesu historii. Ten proces wyznacza mu formę zachowań społecznych i politycznych określonych jako walka klasowa. Jest ona środkiem uzyskania nowej jakości życia: idealnego, komunistycznego społeczeństwa. Materializm dialektyczny w swym socjocentrycznym wyrazie traktuje jednostkę jako środek do celu, a jej egzystencję jako stopień wznoszącego się rozwoju ponad indywidualnym prawem do szczęścia i sprawiedliwości. Jest to zresztą konsekwencja materialistycznej definicji człowieczeństwa. Człowiek nie ponosi odpowiedzialności przed Bogiem, ale wobec i za ewoluującą się społeczność. Jego indywidualność się nie liczy, wszelkie reminiscencje metafizyczne i religijne należy wyeliminować z racji psychologicznych²⁷. Ale takie ujęcie autonomii ludzkiej doprowadziło paradoksalnie do jej brutalnego zanegowania.

Warto zwrócić uwagę na elementy autonomii zawarte w teorii dwóch „ojców chrześcijaństwa” psychologii głębi: Z. Freuda i C. G. Junga. Z. Freud uwierzył w tzw. pramit, któ-

²⁶ Por. Ch. Hörgl, *Die Botschaft von Gott und unser Glaube, W: Grenzfragen des Glaubens. Theologische Grundfragen als Grenzprobleme* (Hrsg. von Ch. Hörgl und F. Rauch), Einsiedeln—Zürich—Köln 1967, s. 482.

²⁷ Pewne naświetlenie dają tu następujące pozycje: M. Fritzhand, *Myśl etyczna młodego Marksa*, Warszawa 1961; Tenże: *W kręgu etyki marksistowskiej*, Warszawa 1966; R. Jeziński, *Klasowy charakter moralności*, Poznań 1971; B. Suchodolski, *Podstawy wychowania socjalistycznego*, Warszawa 1967; *Etyka* (pr. zbior. pod red. H. Jankowskiego), Warszawa 1979; H. Jankowski, *Jednostka—moralność—socjalizm*, Warszawa 1963; Tenże: *Szkice z etyki*, Warszawa 1966; *Materializm historyczny. Etyka* (Pr. zbior. pod red. A. Ochockiego i St. Sarnowskiego), Warszawa 1969; M. Michalik, *Dialektyka procesów moralnych*, Warszawa 1973.

ry wyznaczył kolejiny ukształtowania się pierwiastka religijnego w człowieku. Ów mit pierwotny skonstruowany w oparciu o odkryty przez niego kompleks Edypa ilustruje proces rodzenia się pojęcia Boga i religii. Według niego ludzkość na progu swej historii przeżyła tragiczne wydarzenie: synowie rywalizując z ojcem pierwotnej hordy o matkę — mordują go doznając poczucia wyzwolenia i równocześnie winy. Ten archetyp dał podstawę strukturze życia społecznego. Zmora winy ojcostwa i kazirodztwa wymagała pojednania za znieważone prawo i życie ojca, a działające wstecz posłuszeństwo wobec prawa ojcowskiego — nakazuje objawiać skruchę w celu osiągnięcia pojednania. Dokonuje się to w akcie totemistycznego posiłku, gdzie w formie ukrytej powtarza się symbolicznie mord ojca, a pojednanie spełnia się poprzez promocję uwewnętrznionego i wysublimowanego obrazu ojca. W następnej fazie — najstarszy syn, przywódca mordujących ojca braci, zyskuje rangę „zbawiciela” i zajmuje miejsce ojca. To specyficznie psychoanalityczne pojmowanie religii opiera się na tęsknocie za ojcem, który symbolizuje Boga. Bóg rozumiany jest jako dominujący ojciec, którego autorytet zostaje ustanowiony abstrakcyjnie i absolutnie. Religia w takim ujęciu jest postacią neurozy, a kult jej jest rytmem przemocy²⁸.

Bardzo ogólnie nastawiony do obrazów i wyobrażeń religijnych C. G. Jung w swym myśleniu jest także daleki od wiary objawionej. Odkrywa wprawdzie bardzo interesujące archetypy w ukształtowanej — jak mniema — przez człowieka wierze objawionej, przyznaje im ważkie miejsce, ale w istocie niweluje on zróżnicowane i wartościowe formy wyrażania wiary w Boga. W każdym razie u obu myślicieli cała suma treści religijnych, a także treści objawionych, jest wyłącznie właściwością ludzką i wykluczają oni istnienie Boga poza człowiekiem, jak i w nim samym. Ich interpretacje w ogóle nie zajmują się Bogiem, ale człowiekiem, który odkrył tę Wielkość jako normę i nadzieję. W ten sposób zaatakowano nie tylko egzaltowaną i zniekształconą formę religii, ale i ten jej wymiar, który wykracza ponad człowieka, doświadczany jest poprzez wiarę, ale nieprzyswajalny niestety przez tych enigmatycznych humanistów. Jeżeli u Freuda ściśle immanentne wyjaśnienie faktu religii można łatwo wytłumaczyć jego naturalistyczno-przyrodniczym nastawieniem, jego własną neurozą i dodatkowo religijną awersją jego czasu, to u Jun-

²⁸ Por. Ch. Hörgl, art. cyt., s. 484 n.

ga nie łatwo wykryć zniweczenie ufności do Boga, ponieważ uznaje on zasadniczo sferę religijną jako obszar wyrażania siebie przez człowieka²⁹.

Perspektywę swoistej autonomii ukazuje również filozofia egzystencjalistyczna, szczególnie w wydaniu dwóch swoich przedstawicieli: J. P. Sartre'a i K. Jaspersa. Ten pierwszy odrzuca wszelką transcendencję. Bóg nie stanowi żadnej rzeczywistości obiektywnej, istniejącej samej w sobie. To pojęcie wyraża jedynie formę najwyższej wartości, jaką człowiek ma osiągnąć zdobywając pełnię swego własnego istnienia. Pojęcie Boga jako rzeczywistości obiektywnej uważa Sartre, zgodnie z założeniem swej filozofii, za wewnętrznie sprzeczne³⁰. K. Jaspers natomiast odróżnia egzystencjalistyczne pojęcie Boga i religijne pojęcie Boga. Jego zdaniem filozof nie może zgodzić się na religijne pojęcie Boga, z którym łączy się posiadanie ostatecznej odpowiedzi, osiągnięcie Nieskończonej Istoty poprzez wypełnienie przykazań, obecność pośrednika i objawienia. Dla filozofa nie istnieje akt objawiający Boga. Bóg pozostaje zakryty, w przerażającej dali, w „inym bytowaniu”; przemawia jednak do człowieka poprzez możliwości wolnej egzystencji, przy czym możliwości te mają się urzeczywistniać w akcie wyboru samego siebie³¹. Negacja Absolutu prowadziła tych filozofów logicznie do skrajnie autonomicznych wniosków moralnych. Człowiek staje się twórcą własnej etyki, odpowiadającej konkretnym sytuacjom życiowym. Nie ma wartości absolutnych, a wartości etyczne muszą się wyłonić z ludzkich czynów. Wartości muszą być tworzone, a nie przyjmowane z góry, *à priori*³². Podobną negację obiektywności absolutnego porządku wartości prezentuje K. Jaspers. Miarodajną, według niego, jest jedynie prawda subiektywna. Nie istnieje ona w obiektywnym porządku, ale tworzy ją człowiek poprzez swój czyn. Człowiek jest miarą

²⁹ Por. Calvin S. Hall, Gardner Lindzey, *Teorie osobowości* (Tłum. na j. polski), Warszawa 1990, s. 38—73; 112—137.

³⁰ Por. J. P. Sartre: *L'être et le néant*, Paris 1943, s. 33, 222; E. Brisbois SJ: *Le sartrisme et le problème morale*, „Nouvelle Revue Théologique” 74 (1952), s. 33 n.

³¹ Por. K. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin—Leipzig 1933, s. 146; J. Pfeiffer, *Existenzphilosophie. Eine Einführung in Heidegger und Jaspers*, Leipzig 1933, s. 44 n.

³² Por. J. P. Sartre, dz. cyt., s. 722; Tenże: *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1960, s. 78, 89 n.

³³ Por. E. Weron, *Etyka sytuacyjna*, „Homo Dei” 27 (1958), s. 48; Wł. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, T. III, Warszawa 1979⁷, s. 484.

własnego postępowania. Człowiek jest tym, co z sobą robi, a zrobić może z siebie wszystko, bo jego egzystencji nie ogranicza żadna esencja. Nie krępuje go więc ani dobro, ani zło. Cokolwiek by wybrał: hedonizm czy życie ascetyczne, wybór jego w każdym przypadku jest równoważący, bo spełnia postulat wolności³³.

2. ZRÓŻNICOWANIE STANOWISK WOBEC PROBLEMU AUTONOMII

W obszarze katolickiej teologii moralnej — problem „autonomicznej moralności” zyskuje bardzo różnicowaną ocenę. Stanowisko nawiązujące zbyt ochoczo do tradycji niemieckiego idealizmu, który w wydaniu J. G. Fichtego i F. W. J. Schellinga zradykalizował kantowską koncepcję autonomii, poddawane jest raczej ostrej krytyce. Pod pojęciem autonomii rozumie się tu podstawową i „pierwotną” normotwórczość rozumu³⁴.

J. Gr ün d e l wskazuje na niebezpieczeństwo przyjęcia takiej autonomii, która zrzuca się fundamentalnych i ostatecznie wiążących podstaw religijnych dla egzystencji człowieka. Prowadzi to bowiem konsekwentnie do ujawnienia i aktualizacji ludzkiej s a m o w o l i. Trudno w takim przypadku określać właściwy i obiektywny sens ludzkiego bytu i działania. Tak pojęta autonomia nie dostrzega społecznych więzi w małżeństwie i rodzinie, w grupie społecznej, w narodzie i całej ludzkości. W konsekwencji „skrajna autonomia” doprowadza do indywidualistycznego rozpadu społecznych struktur tak dla człowieka koniecznych i powoduje coraz to większą niezdolność do społecznych zachowań. Czy jest możliwe w ramach tak pojmowanej autonomii — pyta R. S c h m i t z - M o o r m a n n — odnaleźć i uzasadnić prawdziwą godność człowieka? Oczywiście, można ją pojmować w sensie pewnego rodzaju pozytywistycznego autonomizmu, ale pozostaje pytanie, czy istota dobra wynika z autonomicznego ustalenia jej przez rozum? Określona decyzja moralna nie dlatego jest dobra, że tak to rozsząda rozum, ale dlatego, że jest ona aktem rozumnym dzięki swej zgodności z rzeczywistością, którą uznaje za obiektywną³⁵.

Wśród teologów panuje na ogół zgoda, że stanowisko skraj-

³⁴ Por. R. P o h l m a n n, *Autonomie*, W: *Historisches Wörterbuch* (Hrsg. von J. Ritter), Basel—Stuttgart 1971, Bd I, s. 709.

³⁵ Por. K. S c h m i t z - M o o r m a n n, dz. cyt., s. 43—44.

nej autonomii w moralności jest nie do przyjęcia. Niemniej jednak postulat uwzględnienia współczynnika autonomii w sferze moralnej może być słuszny i wielu autorów twierdzi, że ten problem w teologii moralnej musi być podjęty. Chodzi jednak o to, jaki wymiar przysługuje ludzkiej autonomii w dziedzinie moralności, by uwzględniając bezsprzeczne prawo wolności człowieka — nie przekreślono obiektywnych podstaw i założeń chrześcijańskiego porządku moralnego. Ta kwestia właśnie zrodziła dość burzliwą polemikę wśród współczesnych autorów.

Przed zarysowaniem stanowisk w tej kwestii warto uświadomić sobie, że II Sobór Watykański stwierdził wyraźnie, iż rzeczywistość ziemska i ludzka cieszy się właściwą sobie autonomią — nie zagrażając przez to rzeczywistości wiary i jej fundamentom³⁶. Problem autonomii sfery moralnej podniósł w szczególności A. Auer³⁷. Twierdzi on, że skoro moralność ma związek z rozwojem wolności i godności ludzkiej, to musi być ona komunikowalna, a jest właśnie taką, ponieważ opiera się na ludzkim rozumie, który niezależnie od „horyzontu wiary”, tzn. autonomicznie stawia pytania i rozwija pojęcia moralne³⁸. „Wraz z racjonalnością sfery moralnej udzielona została jej autonomia”³⁹. Oczywiście, Auer zastrzegą się, że nie jest to autonomia absolutna, pozbawiona swego transcendentnego odniesienia, ponieważ, podobnie jak światu, przynależy jej osadzenie w relacjach transcendentnych⁴⁰. Pojmowanie autonomii przez Auera uwarunkowało wyróżnienie w jego teorii tzw. „etosu świeckiego” i „etosu zbawczego”. Ten pierwszy określa on jako „etos immanentny”, etos przed-

³⁶ „Jeżeli przez autonomię w sprawach ziemskich rozumiemy to, że rzeczy stworzone i społeczności ludzkie cieszą się własnymi prawami i wartościami, które człowiek ma stopniowo poznawać, przyjmować i porządkować, to tak rozumianej autonomii należy się domagać; nie tylko bowiem domagają się jej ludzie naszych czasów, ale odpowiada ona także woli Stwórcy”. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* GS, 36, W: *Sobór Watykański II. Konstytucje — Dekrety — Deklaracje*, Poznań 1968, s. 881.

³⁷ *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1971; *Interiorisierung der Transzendenz. Zum Problem Identität oder Reziprozität von Heilsethos und Weltethos*, W: *Humanum. Moralthologie im Dienst des Menschen* (Hrsg. J. Gründel, Fr. Rauh, V. Eid), Düsseldorf 1972, s. 47—65; *Die Bedeutung des Christlichen bei der Normenfindung*, W: *Normen in Konflikt* (Hrsg. A. Auer u.a.), Freiburg 1977, s. 29—54.

³⁸ Por. *Autonome Moral*, s. 12.

³⁹ Tamże, s. 29.

⁴⁰ Por. tamże, s. 21, 26, 30, 146, 172.

miotowy, który rzeczywistość ujmuje w aspekcie jej zobowiązalności. Chrześcijańska wiara nie wnosi doń niczego w sensie materialnym. Treść chrześcijańskiej moralności jest po prostu ludzka, a świadomość moralna chrześcijańskiej wspólnoty wynika z poznawczej dyspozycji ludzkiego rozumu⁴¹. Wzmacnia on tę tezę opinią J. Fuchsa, który stwierdza, że gdy w chrześcijańskiej moralności oddzielimy jej zasadniczy i istotny element, mianowicie „chrześcijańską intencjonalność” (a więc jej aspekt transcendentalny), to ona w swym materialnym i kategoriałnym wymiarze jest z istoty substancjalnie wielkością ludzką (*ein Humanum*), tzn. moralnością prawdziwie ludzkiego bytu⁴². Przekonanie to stara się Auer wzmocnić eksplikacją biblijnego etosu Starego i Nowego Testamentu. Prowadzi ona do wniosku, że w etosie tym nie ma żadnych moralnych zobowiązań, które byłyby znane przed i poza Starym Testamentem. Moralność starotestamentalnej wiary przejęła więc cały materialny zasób świeckiego (naturalnego, empirycznego) etosu⁴³. Ta sama zasada odnosi się do nowotestamentalnego „etosu zbawczego”. W sensie materialnym treść tego etosu jest rezultatem rozumnych rozpoznaiń ludzkich, natomiast czynnik wiary chrześcijańskiej spełnia na rzecz tego etosu trzy zasadnicze i nieodzowne funkcje: integrującą, stymulującą i krytykującą⁴⁴. Natomiast nauczaniu kościelno-teologicznemu w dziedzinie konkretnego kierowania życiem moralnym przypisuje funkcję pomocniczą, która jest historycznie uwarunkowana i ograniczona. Odkrywanie szczegółowych wskazań dla prawidłowego zachowania „świeckiego” należy uznać za pierwotną funkcję ludzkiego ducha⁴⁵.

Jak należało oczekiwać, stanowisko A. Auera zbudziło sprzeciw takich teologów, jak J. Ratzinger, Heinz Schürmann i H. Urs v. Balthasar⁴⁶, a zwłaszcza Bernhard Stöckle⁴⁷. Zaatakował on A. Auera i J. Fuchsa twierdząc, że ich wersja autonomii moralnej identyfikuje się z po-

⁴¹ Por. tamże, s. 160.

⁴² Por. J. Fuchs, *Gibt es eine spezifisch christliche Moral?*, „*Stimmen der Zeit*” 185 (1970), s. 103.

⁴³ Por. A. Auer, *Autonome Moral*, s. 78.

⁴⁴ Por. tamże, s. 189–197.

⁴⁵ Por. tamże, s. 188 n.

⁴⁶ *Prinzipien christlicher Moral*, Einsiedeln 1975.

⁴⁷ *Grenzen der autonomen Moral*, München 1974. Negatywnie do tej krytyki ustosunkował się Dietmar Mieth, *Autonome Moral im christlichen Kontext*, „Orientierung” 40 (1976), s. 31–34; Tenże, *Norma moralna a autonomia człowieka*, s. 134 n.

gańskim rozumieniem człowieka i jego poznawczych możliwości. Według niego, ich przekonania stanowią w teologii zjawisko i doświadczenie negatywne⁴⁸. Polemika w tak trudnych zagadnieniach jest pożyteczna i ożywcza, ale powinna w sposób przedstawienny przekazywać poglądy przeciwników. Jednakże przedstawienie przez B. Stöckle'go autonomicznej moralności w ramach współczesnej katolickiej teologii moralnej nie jest prawdziwe. Poza stawianym już zarzutem, twierdzi on, że wymienieni teologowie przejawiają oportunizm wobec neo-eudajmonizmu naszego czasu, że dopuszczają powszechny permissywizm moralny, że unikają jasnych wskazań moralnych. Co więcej, stawia im zarzut, iż w ich założeniach tkwi możliwość, a nawet pokusa wyrzeczenia się wiary. Jest w tym wiele przeinaczeń, a mało faktycznej informacji⁴⁹. Wspomniani tu rzecznicy autonomicznej moralności potwierdzają przecież, że może ona być moralnością prawdziwie ludzkiej egzystencji tylko w ścisłym związku z jej teonomicznym uzasadnieniem. Właśnie teonomiczny fundament chrześcijańskiej wiary otwiera przestrzeń moralnemu samokreśleniu się człowieka, jego autonomicznemu i odpowiedzialnemu odkrywaniu norm, ponieważ wiara tym się różni od heteronomicznego (tak obcego współczesnej wrażliwości) określania świadomości moralnej, że wyzwala w człowieku otrzymaną od Boga samodzielność i samoodpowiedzialność⁵⁰.

Wypadałoby w tej polemice postawić B. Stöckle'm u pytanie: jaką alternatywę przeciwstawiłby on tej moralności, która osadzona na gruncie teonomii wysuwa w konkretnych aplikacjach autonomiczny sposób dochodzenia do moralnej prawdy? Stöckle proponuje etykę opartą na woli Bożej, gwarantującej pewność, nigdy nie osiągalną na drodze czysto racjonalnej argumentacji, a równocześnie w sytuacji współczesnej dezinformacji moralnej — zdolną dostarczyć oczekiwanych przez wielu wyraźnych wskazań moralnych. Nie jest jednak jasny model tej etyki. Czy chodzi mu — wychodząc bezpośrednio z woli Boga (pojmowanego na wzór ludzkiego prawodawcy) — o naszkicowanie w ramach konkretnych społecznych i indywidualnych wskazań uchwytnej również materialnie chrześcijańskiej etyki? Dlaczego więc milczy na temat treści tego rodzaju etyki uzasadnianej wolą Boga? Stöck-

⁴⁸ Por. *Grenzen der autonomen Moral*, s. 38, 60 n.

⁴⁹ Por. Eb. Schockenhoff, *Ursprung und Anspruch sittlicher Normen*, „Bibel und Kirche” H. 2 (2/Quartal) 1977, s. 59 n.

⁵⁰ Por. jw., s. 60.

le rozwodzi się nad *proprium* chrześcijańskiego etosu; ma nim być szacunek i bezwzględna cześć wobec każdej indywidualnej ludzkiej egzystencji, nadzieja wbrew nadziei, która zgodnie z logiką krzyża uważa ludzkie życie, nawet w jego słabości i bezużyteczności, za święte i nietykalne. Nie są to jednak konkretne i szczegółowe moralne wskazania, ale intencjonalne postawy zasadnicze, które muszą się uwyraźnić w konkretnych normach działania⁵¹. Ponadto B. Stöckle nigdzie w swej książce nie wyjaśnia, w jaki sposób człowiek podejmując osobistą decyzję może w konkretnej sytuacji rozpoznać wolę Bożą. Przepuszczalnie uznaje on fakt, iż władza rozumu praktycznego (= etycznego) jest tym instrumentem człowieka, który umożliwia mu w każdej sytuacji poprawne działanie moralne, zgodne z wolą Boga. Ale w takim razie byłby on raczej bliski założeniom autonomicznej moralności i jego cała polemika wykazałaby, że etyka teologiczna nie musi być sprowadzona do pozycji jakiegoś chrześcijańskiego etosu i że swej słuszności nie zawdzięcza ona propagowanym przez siebie normom⁵².

Uchylenie niepokojów B. Stöckle'go nie oznacza, że próby wprowadzenia autonomicznego pierwiastka do moralności mogą być wolne od krytycznej refleksji i znaków zapytania. Samo zagadnienie z istoty swej jest delikatne. Postulat autonomicznej moralności może spowodować, że jednolita koncepcja bytu może rozpaść się na trudny do przewidzenia pluralizm nie powiązanych ze sobą, często przeciwstawnych, a niekiedy absolutyzujących siebie teorii. Pluralizm moralistów może oznaczać z kolei pluralizm przekonań i opcji religijnych, propagowany nachalnie przez współczesne tendencje wolnościowe, które powołują się nawet na aprobatę Kościoła (zob. DWR). Nie ma też pewności, czy zwrot ku wierze może rozwiązać w pełni ten problem. Nie jest wykluczone, że w tym kontekście — wbrew intencjom A. Auera — autonomiczna moralność może przekształcić się w jakąś „hiper-moralność”, czego dowodem może być etyka Arnolda Gehlena o tendencjach elitarno-totalitarnych⁵³. Pozostaje też kwestia, czy Auer proponując nie pozbawione wątpliwości rozróżnienie na „etos świecki” i „etos zbawczy” — nie popada właściwie w

⁵¹ Por. B. Stöckle, *Grenzen der autonomen Moral*, s. 132, 137, 139; por. Eb. Schockenhoff, art. cyt., s. 60.

⁵² Por. Eb. Schockenhoff, art. cyt., s. 60.

⁵³ Por. A. Gehlen, *Moral und Hypermoral*, Frankfurt—Bonn 1970²

dawny scholastyczny schemat (nie kwestionowany zresztą przez magisterium Kościoła) natura — nadnatura i czy w istocie zajmuje pozycję wyraźnego autonomisty? Wiadomo bowiem, że on skądinąd bardzo stanowczo domaga się precyzji i ograniczenia pojęcia autonomii⁵⁴.

Analiza możliwości i faktu autonomii sfery moralnej zwraca też uwagę na problematyczność dualizmu „etosu świeckiego i zbawczego”. Chodzi o to, czy to rozróżnienie może być wpisane w historię i umiejscowione już w Starym Testamencie? Konstatacja, że moralne zasady działania występowały przed i poza starotestamentalnym stanowieniem, nie uprawnia jeszcze do przyjęcia tezy o „etosie świeckim” (jako pogańskim, empirycznym, naturalnym) i jego późniejszej integracji z treścią wiary w Jahwe. A to dlatego, że ta wiara jest genetycznie i wielostronnie powiązana ze swym środowiskiem do tego stopnia, że trudno w tej całości wyłonić specyficznie hebrajskie znamię etosu, związanego z wiarą w Jahwe. Po prostu wiara w Jahwe i związany z nią etos są w równym stopniu „historyczne”, nie ma tu kolejności występujących faz od „etosu świeckiego” do „etosu wiary”.

Warto zastanowić się również nad powoływaniem się przez A. Auera w celu wzmocnienia swej tezy na poglądy św. Tomasa. Zwraca on uwagę, iż Akwinata też wyróżniał „etos świecki” korzystając z dorobku Platona, Arystotelesa, stoików, integrując tenże etos w całościowy system swej teologicznej etyki⁵⁵. Zważyć wszakże należy, że takie dychotomie, jak wiara i świat, wiara i rozum, są, podobnie jak pojęcie „autonomiczna moralność”, typowo współczesne, a więc mało zbieżne ze średniowieczną indukcją św. Tomasa. Współczesną jest też próba rozdzielenia wiary i etosu, a tendencja ta wyrasta nie tyle z aktualnego dążenia do autonomii, ile z chęci rozprawienia się z wiarą.

W tej dyskusji pojawia się jeszcze inna, zasadnicze pytanie, kierowane do A. Auera. Czy propagowany współcześnie rozdział na sferę wiary i sferę rozumu, mający uzasadnić tym samym rozdział między wiarą a etosem, jest możliwy w sensie treściowym (materialnym)? Jeżeli wiarę zredukujemy do relacji transcendentnej wobec świata, ale materialnie go nie dotyczącej, a jedynie integrującej etos autonomiczny, usprawiedliwiamy tym samym tę dwoistość rozróżnień tak chętnie

⁵⁴ Por. E. Feil, art. cyt., s. 101.

⁵⁵ Por. A. Auer, *Autonomia Moral*, s. 127 n.

proponowaną współcześnie. Tymczasem to właśnie stanowi problem dyskusyjny. A. Au er broni się przed takim dualizmem stwierdzając, że na gruncie samoobjawienia się w każdym człowieku Boga, „każda etyka faktycznie jest chrześcijańska”⁵⁶. Twierdzenie to jest bardzo niejasne i budzi nowe problemy. Najogólniej pierwsza wątpliwość wynika z faktu, iż nie udowodniono, jakoby z ekskluzywnej treści etosu izraelicko-chrześcijańskiego można by wyprowadzić atrybut „świeckości” etosu, a druga wątpliwość — to ta, że trudno ustalić, czy praktykę moralnego życia, oderwaną od chrześcijańskiej wiary, uruchamia sam rozum, czy też czyni to nadal wiara. Dlatego wątpliwym zabiegiem jest odcinanie ogólnych norm moralnych (w swej istocie abstrakcyjnych) od specyficznie chrześcijańskiego sensu, jaki nadaje im Chrystus⁵⁷. Te wątpliwości nie oznaczają powrotu do punktów wyjściowych, jakie ustalił A. Au er. Autonomia sfery moralnej należy w tej chwili do zainteresowań podstawowych. Chodzi o wykrycie racji, dlaczego zamiast po prostu otworzyć się na wyzwajające przesłanie moralne Chrystusa, dotyczące życia w świecie, zagadnienie to współcześnie w ogóle jest stawiane. Trzeba zdawać sobie sprawę z tego, że wolność religii i tolerancja posiadają komponenty etyczne. W skrzyżowaniu tych kategorii sytuują się problemy wiary i etosu.

Kontynuacją koncepcji A. Au era, Fr. Böcklego i J. Fuchsa — jest w pewnej mierze dzieło Hansa Rottera⁵⁸, zwłaszcza w drugiej jego części. Analizując problem specyficznie chrześcijańskiej moralności i jej autonomicznego znamienia — stwierdza, iż normy moralne w swej materialnej konkretności nie mogą być wyprowadzane z objawienia⁵⁹. Zadanie więc teologii moralnej nie polega na komponowaniu katalogu norm specyficznie chrześcijańskich (wydobytych ze źródeł biblijnych, z tradycji chrześcijańskiej i z rozstrzygnięć Magisterium Kościoła), ale na nadaniu moralnemu działaniu nowego sensu, sygnowanego horyzontem wiary. W ujęciu Rottera ów nowy horyzont wiary oznacza nie tylko formalną intencjonalność działania w teźże moralności, ale w przeci-

⁵⁶ Tamże, s. 174, „Auf Grund der Selbstoffenbarung Gottes in jeglicher Menschlichkeit ist jede Ethik faktisch christlich und man betreibt christliche Ethik am konsequentesten, wenn man die menschliche Autonomie radikal anerkennt und gelten lässt”.

⁵⁷ Por. tamże, s. 94 n, 102, 121, 177.

⁵⁸ *Grundlagen der Moral*, Einsiedeln 1975.

⁵⁹ Por. jw., s. 168.

wieństwie do wymienionych autorów — wypełnia ją również materialną treścią. Jednakże przykłady, jakie przytacza, by dowieść, że ten ujawniony przez wiarę transcendentálny horyzont sensu wyraża się również w ponownym sformułowaniu materialnej treści norm chrześcijańskich, nie przekonuje dostatecznie. Dlaczego? Ponieważ w kontekście czysto humanistycznej (= laickiej) etyki można również uzasadnić, że np. samobójstwo nieuleczalnie chorego lub zabójstwo zakładnika z racji wojskowo-wojennych — jest aktem sprzecznym z moralnością prawdziwego człowieczeństwa⁶⁰. Tak więc R o t t e r niewiele wyjaśnia, kiedy stwierdza, że konkretne normy szczegółowe wynikają z jednej strony z zewnętrznych uwarunkowań natury i historii, a z drugiej strony z horyzontu sensu, zawartego i skutecznego w wierze⁶¹. R o t t e r zajmuje również stanowisko co do roli motywacji chrześcijańskiej wiary w moralności. Nie zgadza się on na to, by moralnemu zachowaniu, określönemu przez immanentną (w sensie świeckim) treść, nadawać nową, niejako dodatkową, chrześcijańską motywację. Jednakże już w sformułowaniu pojęcia „motywacji dodatkowej” zawiera się jego zawężenie i osłabia jego krytykę. Wiadomo, że przedstawicielom kierunku autonomicznego w teologii moralnej nie chodzi o to tylko, by systemowi norm, osadzonemu na gruncie immanentnej (= świeckiej) rzeczywistości etycznej — nadać chrześcijańskie motywacyjne uwznioślenie, ale o to, aby chrześcijańską koncepcję sensu wprowadzić w sam proces odkrywania norm moralnych i to w sensie krytycznym, integrującym i stymulującym. W ten sposób scala się kompozycja porządku moralnego w jedność teonomiczno-autonomiczną⁶².

Rezultatem dotychczasowej analizy jest wniosek, iż dyskusja na temat moralności fundamentalnej jest w pełnym toku, a usprawiedliwia ją właśnie refleksja na temat historyczności norm i autonomii sfery moralnej. Strzec się przy tym należy przedwczesnych klasyfikacji autorów, zajmujących się tymi problemami. Jeden walcząc o autonomię sfery moralnej może odrzucić historyczność norm, drugi przyjmując historyczność norm — nie zawsze zasługuje na zarzut, iż słabość moralnego porządku pragnie zastąpić niepewną i płynną zmiennością. Heraklitowski nurt płynącej rzeki — toczy się przecież w sta-

⁶⁰ Por. jw., s. 166.

⁶¹ Por. Eb. Schöckenhoff, art. cyt., s. 59.

⁶² Por. tamże.

łym i silnym podłożu. Toteż należy dokładnie sprawdzać racje i zastanowić się, czy nie jest możliwą propozycja F. Böckle'go, mianowicie konstrukcji „teonomicznej autonomii”?⁶³

II. DOKTRYNALNA WIARYGODNOŚĆ AUTONOMII MORALNEJ

1. MIĘDZY AUTONOMIĄ ETOSU ŚWIECKIEGO A PROPRIUM CHRZEŚCIJAŃSKIEJ MORALNOŚCI

a) Wyprowadzony powyżej wniosek wynika z dokonanego przeglądu całej siatki stanowisk, zajmowanych wobec autonomii moralnej. Jedno wydaje się być dość jasne, że autonomia moralna pojmowana skrajnie nie mieści się w strukturze moralności teologicznej. Natomiast za słuszny uznany jest taki model autonomii moralnej, w którym wolność i samookreślenie się człowieka właśnie dzięki uznaniu Boga nie tylko nie ulega zagrożeniu, ale zostaje zagwarantowane i umocnione. J. Gründel zwraca uwagę na to, że pojęcie osoby, wprowadzone w proces ludzkiego poznania przez pośrednictwo biblijnej i pozabiblijnej tradycji, ostateczne swe zakotwiczenie odnajduje w podstawowych aksjomatach teologicznych. Poza nimi nie dość jasno i wystarczająco jawi się fakt, dlaczego każdy człowiek już przed wszelkim swym aksjologicznym spełnieniem — otrzymuje z natury tak szczególną pozycję, jaką wyznacza mu kategoria osoby. Jest to racja, która wyjaśnia powinność szacunku wobec każdego człowieka, który nie stanowi tylko „produktu swych rodziców”, nie jest wytworem społeczno-kulturalnego środowiska, co więcej, wyraźta ponad możliwości własnowolnego kształtowania swego życia, możliwości sięgające aż po zapis genetyczny⁶⁴. Jest w tym fakcie zawarta autonomiczna suwerenność ludzkiej osoby. J. Splett dostrzega ten fakt w dwóch płaszczyznach: najpierw w relacji do powszechnego człowieczeństwa, a następnie w relacji do osobowego i intymnego zjawiska miłości i przyjaźni. Pojęcie człowieczeństwa „ustadnia” osobę, dlatego ucieka ona w prywatność (co jest odruchem autonomicznym), natomiast doświadczenie międzyosobowej ludzkiej mi-

⁶³ Por. *Was ist das Proprium einer christlichen Ethik?*, „Zeitschrift für evangelische Ethik” 11 (1967), s. 148—159; Tenże, *Freiheit und Bindung*, Kevelaer 1968; D. Mieth, art. cyt., s. 138 n.

⁶⁴ Por. J. Gründel, *Normen im Wandel. Eine Orientierungshilfe für christliches Leben heute*, München 1980, s. 52.

łości wynosi poza wymiar czystej racjonalności, poza planowany socjologicznie kontakt, pozwala wierzyć w unikalne, jedyne i całościowe zespolenie, które ma odcień wieczności, technicznie czegoś ponadludzkiego. Osoba obdarowująca sobą drugą w akcie miłości wyraża „tak” swoją absolutną i wolną, autonomiczną rzeczywistością, ale rzeczywistością partycypującą w „tak” Boga dla niej⁶⁵.

b) Nic więc dziwnego, że moralność jest dziełem ludzkiego ducha, ludzkiej osoby. Do jej sfery należy też „prawda o świecie”, którego rozwój wynika z Bożego nakazu tworzenia kultury (por. Rdz 1, 28) jako zadania pierwotnego. Tradycyjna nauka o prawie naturalnym wyłuszczała jasno, że człowiek może w pełni wykryć i rozwinąć porządek moralny. To obiektywna rzeczywistość inspiruje go do nakreślenia podstawowego projektu życia w rozmaitych obszarach jego egzystencji. Jest to symptom autonomicznego ducha, choć do niedawna Kościół i teologia były przeświadczone, że plan ten osiąga się tylko w kontekście ich kurateli. Dopiero encyklika P a w ł a VI: „*Ecclesiam Suam*” i *Konstytucja duszpasterska „Gaudium et Spes”* — dokonały promocji zasady a u t o n o m i i ś w i a t a. Oba dokumenty cechuje jednak wyważony umiar. Wprawdzie nie narzucają one żadnego monopolu wezwań moralnych, niemniej pragną zapewnić Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła pewien priorytet kompetencji w ustalaniu moralnych zasad w stosunku do instytucji świeckich. A to dlatego, że sekularyzujące trendy odrzucają wszelki normatyw, przychodzący z zewnątrz, sugerując, że osobowy wybór moralny musi wyrastać „od wewnątrz” w samoistnym procesie rozwoju moralnego⁶⁶. Autonomicznie nastawiony człowiek kształtuje po prostu etos świecki, inaczej ludzki. Pogląd ten w pewnym stopniu podziela J. F u c h s stwierdzając, że w odniesieniu do „treści” chrześcijańskiej moralności —zarówno poszczególni chrześcijanie, jak i podmioty Urzędu docierają do niej nie przez jakieś otrzymane objawienie, ale na drodze poznawczego rozumienia ludzkiego. Treść ta bowiem nie jest specyficznie chrześcijańska, ale po prostu ludzka⁶⁷. Mówi on: „*Jeżeli pominiemy znamiennej i istotny element chrześcijańskiej moralności, to jest chrze-*

⁶⁵ Por. *Der Mensch ist Person. Zur christlichen Rechtfertigung des Menschseins*, Frankfurt 1978, s. 28; por. też J. Pieper, *Über die Liebe*, München 1972², s. 94.

⁶⁶ Por. K. Risenbuber, *Existenzerfahrung und Religion*, W: *Unser Glaube/Christliches Selbstverständnis heute*, Bd II, Mainz 1968, s. 15.

⁶⁷ Por. J. F u c h s, *Gibt es eine spezifisch christliche Moral?*, s. 100—105.

ścijską intencjonalność (jako aspekt transcendentalny), to chrześcijańska moralność w swej kategorialnej strukturze i materialności pozostaje zasadniczo i substancjalnie pewnym *Humanum*, a więc moralnością prawdziwie ludzkiego bytu”⁶⁸. Widać z tego, że w teologicznym myśleniu — być może pod wpływem tendencji sekularyzujących — dokonał się pewien przewrót. Jeszcze w pierwszej połowie XX w. przeciwstawiano chrześcijańskie normowanie kategorialnej moralności normowaniu „ludzkiemu”, obecnie rzeczą oczywistą jest obecność pierwiastka „humanum” w moralności chrześcijańskiej.

Tak więc formułę o autonomii sfery moralnej, pojmowanej jako całość „świeckiej” zobowiązawalności, możemy uważać za wiarygodną, o ile nie twierdzimy, iż wyraża ona całą głębię i pełny wymiar zjawiska moralności. Formuła ta wyraża tylko tyle, że istnieje prawdziwie ludzka sfera moralności, w której nie wchodzi w grę metafizyczne i religijne uzasadnienia. Jest to stosowanie do sfery moralności tej aksjologicznej metody badań, jaką prezentuje J. Girardi⁶⁹. Zapleczem takiego stanowiska jest przeświadczenie, że autonomia (*Eigenständigkeit*) sfery moralnej może być nosną podstawą etycznych i pedagogicznych uzgodnień co do moralnego minimum, jakie przyswoić sobie mogą wszystkie „świecko” nastawione grupy. Ludzie wierzący nie muszą kwestionować takiego podejścia i takiej formuły.

Niekiedy postulat operowania formułą wzmiankowanej autonomii podnoszony jest przez niektórych jako konieczność. Uważają oni, że koncepcja etosu świeckiego jest niemożliwa przy teologicznych założeniach i przesłankach. Wprawdzie chrześcijańska teologia i pedagogika usiłują wyprowadzić konkretne społeczne lub ekonomiczno-moralne wskazania z teologicznych preambuł, ale — jak twierdzi R. Spaemann — jest to niemożliwe, gdyż nie istnieje „chrześcijańskie” instrumentarium, przy pomocy którego można by zastosować normę chrześcijańskiej miłości w dziedzinie społecznej lub w zakresie politycznej praktyki. Tu miarodajne jest racjonalne rozpoznanie rzeczy, doświadczenie, naturalna zdolność oceny⁷⁰.

⁶⁸ Tamże, s. 103.

⁶⁹ Por. *Überlegungen zur Begründung einer weltlichen Moral*, W: *Moderner Atheismus und Moral/Weltgespräch*, Hrsg. von der Arbeitsgemeinschaft Weltgespräch. Bd 5. Freiburg—Barcelona—Dar-es-Salam—New York—São Paulo—Tokio 1968, s. 36, 47.

⁷⁰ Por. *Theologie, Prophetie, Politik. Zur Kritik der politischen Theologie*, „Wort und Wahrheit” 6 (1969), s. 483—495.

Jest to stanowisko zamykające się ściśle w granicach immanentnego obszaru rozpoznania i ocen moralnych.

Tego rodzaju podejście spotkało się z krytyką J. Gründela. Choć uznanie autonomii sfery moralnej pomaga teologii moralnej w ujaśnieniu swej tożsamości, teolog ten twierdzi, iż podstawowym problemem teologii moralnej nie jest moralność, która wynika z czysto ludzkiego myślenia i powinna być przejęta niejako w obszar „chrześcijański”. Nie jest to moralność czysto ludzkich zachowań i nie na niej zwięzcza się i buduje moralność chrześcijańska⁷¹. Według niego podstawowy problem teologii moralnej polega na ukazaniu chrześcijańskiego *proprium* w moralności i jego znaczenia dla zbawczego etosu i etosu świeckiego. Stąd płynie jego obawa, że „ludzkie rozumienie moralności” może doprowadzić do „etyzacji” teologii moralnej. Zakłada on, że w objawieniu Chrystusowym zostały przekazane materialno-etyczne wymagania, niejako poza torem refleksji umysłowej⁷². W sukurs przychodzi mu W. Weber w dziedzinie teologicznej nauki społecznej, określając w tym obszarze ważkość kościelno-teologicznej kompetencji. Stwierdza on, że Chrystusowe naczelne przykazanie miłości nie może być wypełnione bezwarunkowo, jeżeli nie będzie wsparte innymi naturalnymi cnotami. Nauka Kościoła stara się ujaśnić to, co w życiu społecznym, w ekonomii, państwie, rodzinie, wspólnocie narodów obowiązuje jako słuszne. Na ile troszczy się ona o rozwój przedmiotowej kultury i budowę społecznych instytucji godnych człowieka, przygotowuje ona materialny substrat, treściowe określenie dla działań miłości nadprzyrodzonej (*caritas theologica*)⁷³. Natomiast A. Auer stwierdza, że ujaśnienie prawidłowości moralnej w rozmaitych zakresach życia, a więc poszerzanie materialnego substratu chrześcijańskiej miłości, treściowe określenie dla jej działań, jest sprawą ludzkiego umysłu, a nie Kościoła i teologii⁷⁴. Jaką funkcję im wyznaczają, ukazuje ciąg dalszy niniejszej refleksji.

c) Autonomia sfery moralnej jest implikacją autonomii rzeczywistości ziemskiej, potwierdzonej przez II Sobór Watykań-

⁷¹ Por. *Moraltheologie*, W: *Was ist Theologie?* Hrsg. von E. Neuhäusler, E. Grössman, München 1966, s. 214; J. Gründel — H. van Oyen, *Ethik ohne Normen? Zu den Weisungen des Evangeliums* (*Ökumenische Forschungen*, Hrsg. von H. Küng, Kleine ökumenische Schriften, 4). Freiburg—Basel—Wien 1970, s. 59.

⁷² Por. *Autonome Moral*, s. 162.

⁷³ Por. *Kirchliche Soziallehre*, s. 253.

⁷⁴ Por. *Autonome Moral*, s. 163.

ski. Nie jest to autonomia absolutna (świata lub sfery moralnej), ponieważ osadzona jest ona w relacjach transcendentnych, które nie mogą być zanegowane, bo to one uzasadniają autowartość świata. Powstaje jedynie pytanie, jak pogodzić autonomię sfery moralnej ze zbawczym etosem, wynikającym z kerygmatu wiary, a więc z tym elementem, który decyduje o proprium chrześcijańskiej moralności? Jest to problem aktualnie dyskutowany wśród współczesnych teologów moralistów i chrześcijańskich etyków⁷⁵. W tej kwestii występuje potrójny sposób wyjaśnień, wyrażony trzema pojęciami: „interpretacja”, „intencjonalność”, „integracja”.

Według holenderskiego teologa W. van der Marcka⁷⁶ — chrześcijański kerygmat spełnia funkcję interpretacyjną całej rzeczywistości. Pozwala on mianowicie dostrzec historyczną obecność Boga w każdym pojedynczym człowieku. Ponieważ działanie ludzkie z natury jest intersubiektywne, wobec tego stanowi ono formę uobecniania się Boga w ludzkiej wspólnotie, która kształtuje wspólnotę Bożą. Treść chrześcijańskiego objawienia pozwala nam odkryć ukrytą dotąd Bosko-ludzką obecność w naszym własnym świecie. Nowy Testament jest spełnieniem i udoskonaleniem bliskości Boga i człowieka. Człowieczeństwo udzieliło mieszkania Bóstwu, a więc zbawienie i uświęcenie spoczęło w ludzkich rękach. Ponieważ w każdym człowieku spełnia się samoobjawienie Boga, każda moralność faktycznie jest moralnością wiary (chrześcijańską), a uznanie jej autonomii jest konsekwencją traktowania tej moralności na serio. Sens heteronomicznego nauczania Kościoła polega na wyjaśnieniu, że zadania etosu świeckiego — są zadaniami zbawczymi⁷⁷.

Powyższe stwierdzenia niepokoją nieco A. Auera, który w tym wewnętrznym powiązaniu rzeczywistości stwórczej i zbawczej (Bóg w człowieku; Wcielenie inicjuje zbawienie) widzi niebezpieczeństwo zatarcia granicy między tajemnicą stworzenia a tajemnicą zbawienia. Pociąga to za sobą zniwelowanie różnicy między tajemnicą Chrystusa a ludzkim braterstwem i przekształcenie się tej relacji w totalną identyfikację. Wprawdzie W. van der Marck uniknął niebezpieczeństwa pewnego rodzaju deizmu, nie może się jednak

⁷⁵ Por. A. Szostek MIC, *Natura — rozum — wolność. Filozoficzna analiza koncepcji twórczego rozumu we współczesnej teologii moralnej*, Rzym 1990.

⁷⁶ *Grundzüge einer christlichen Ethik*, Düsseldorf 1967.

⁷⁷ Por. jw., s. 20 n.

wybronić przed chrystologicznym antropocentryzmem⁷⁹. To też Th. Beemer podkreśla, że w ujęciu W. van der Marcka autonomia moralnego podmiotu, rozpoznanie i doświadczenie jego człowieczeństwa, zyskuje swą legitymację w kerygmie zbawczej. Człowiek przyjmując naukę Chrystusa rozpoznaje siebie jako zbawionego poprzez aprobatę ofiarowanej mu w akcie stwórczym możliwości uświęcenia. Już w tym akcie występuje obecność Bożej łaski. W tym sensie ludzkie działanie staje się działaniem zbawczym. Żyjąc moralnie po ludzku — otrzymuje on zbawienie⁸⁰.

Inną drogę wyjaśnień, w jaki sposób chrześcijańskie *proprium* moralności łączy się z autonomicznym etosem świeckim i z nim koreluje, prezentuje J. Fuchsa. Interpretacja — według niego — stanowi zabieg poznawczy, dyskursywny. Kluczem natomiast dla Fuchsa jest pojęcie intencjonalności, które funkcjonuje w płaszczyźnie egzystencjalnych i konkretnych działań. Według niego jest ona podstawową stanowczością człowieka wierzącego, aby przyjąć i odwzajemnić miłość Boga i w naśladowaniu Chrystusa podjąć w wierze i miłości odpowiedzialność za życie w świecie. Mocą wiary i sakramentu umiera on i zmartwychwstaje z Chrystusem stając się nowym stworzeniem⁸⁰. Ta osobista decyzja na rzecz Chrystusa ujawnia się w konkretnym czynie i zachowaniu. Oznacza to, że ludzka moralność polega na realizowaniu kategoryalnych wartości moralnych (wierność, sprawiedliwość, czystość), a zarazem na spełnianiu się człowieka jako osoby w obliczu Absolutu. Jest to proces samodoskonalenia się człowieka dzięki poszczególnym działaniom moralnym, implikującym stan towarzyszącej im świadomości swego ostatecznie ukierunkowania na Boga.

Omawiana tu intencjonalność uaktywnia się także w przyjęciu motywacji chrześcijańskich, które działaniu ludzkiemu nadają głębszy i bogatszy sens. Chrześcijańskie rozumienie sensu zaś zawiera — według J. Fuchsa — w określonych postawach (np. w akcie wyrzeczenia, w opcji dziewictwa, itp.) pewne „treściowe” określenie sposobów naszego zachowania.

⁷⁸ Por. A. Auer, *Autonome Moral*, s. 174 n.

⁷⁹ Por. *Bericht über die moraltheologische Hermeneutik*, „Concilium” 5 (1969), s. 398. Zbliżony pogląd podziela także C. van Ouwkerk, *Säkularität und Christliche Ethik*, „Concilium” 3 (1967), s. 412 n. i E. Schillebeeckx, *Die Zukunft des Menschen*, Mainz 1969, s. 69 n, 72—74.

⁸⁰ Por. *Gibt es eine spezifisch christliche Moral?*, s. 108.

Moralne zachowanie skądinąd weryfikuje nasze bezpośrednie odniesienie do Boga i konkretnie sprawdza się jako chrześcijańskie *proprium*⁸¹. U J. Fuchsa mamy więc intencjonalność działaniową i motywacyjną; przybliżają one zrozumienie specyfiki *proprium* chrześcijańskiej moralności. Kluczem zbliżonym do intencjonalności posługuje się również J. Kraus, z tą różnicą, że intencjonalność rozumie on jako historiozbawczą i ontologiczną finalność, która przebiega od Logosu stworzenia aż do „nowego stworzenia” w Kyriosie⁸².

Trzecią wersją uzgadniania autonomicznego etosu świeckiego (*Weltethos*) ze specyfiką chrześcijańskiego *proprium* wyraża termin „integracja”. Proponuje go A. Auer uważając, iż wybiega on naprzeciw interpretacji rzeczywistości historiozbawczej jako „nowego bytu” w Chrystusie oraz intencjonalnej weryfikacji moralnych działań, motywowanych chrystologiczne. Formuła ta pozwala określić wyraźnie *proprium christianum* i wyjaśnić integrację z nim autonomicznego etosu.

Istota chrześcijańskiego *proprium* polega na „nowym bycie” w Chrystusie, a więc na nowym horyzoncie sensu ludzkiej egzystencji. Bóg powołał nas z miłości do istnienia w Jezusie Chrystusie i w Nim udzielił nam możliwość pełnego rozwoju swej osobowej i społecznej egzystencji. Ma ona nie tylko przyszłość historyczną, ale również przyszłość absolutną. Nowy Testament nie przekazuje w sensie treściowym specyficznie chrześcijańskich wskazań, ale podaje ich chrześcijańskie uzasadnienie i ukierunkowanie. Zachowania i czyny chrześcijanina w sensie przedmiotowym są aksjologicznie czysto ludzkie, ale sens ich pełnienia płynie ze świadomości, że stoi on wobec Stwórcy i daje Mu przez nie odpowiedź w wierze. Działając w świecie — wie, że pobudza go Duch Święty, że naśladuje Chrystusa i że już egzystuje w absolutnej Przyszłości.

Związek z Chrystusem czyni go wolnym. Pozwala mu to na czynne zaangażowanie w przeobrażanie świata, ale wiara dostarcza mu do tego zadania nowych motywacji chrystologicznych. Poddając się im zaciąga osobistą wobec Boga odpowiedzialność, której np. człowiek niewierzący w ogóle nie zna. Zaangażowanie w świat dzięki wierze uświadamia mu dar partnerstwa z Bogiem w dziele osobistego i powszechnego rozwoju. Wszelkie jego działania w najrozmaitszych obszarach

⁸¹ Por. jw., s. 111.

⁸² Por. *Zum Problem des christozentrischen Aufbaues der Moraltheologie*, „Divus Thomas” 30 (1952), s. 257—272.

egzystencji, zachowujących swą autonomiczność, nie stanowią działań i zachowań właściwych ściśle człowieka wierzącego, ale integrują się z chrześcijańskim horyzontem wiary. W ten sposób naturalno-moralne działania są jakby polem sprawdzania się miłości Boga, wyrastają z nowych energii motywacyjnych, których rdzeniem jest *agapè*⁸⁵.

Zbliżone stanowisko zajmują także F. Böckle i J. Gründel⁸⁶, gdy stwierdzają, że na znamienność chrześcijańską (= *proprium*) składa się wiara w jednorazowe i historyczne wydarzenie przyjęcia w miłości przez Boga człowieczeństwa i człowieka w Jezusie Chrystusie na zawsze. Dlatego w centrum Chrystusowego orędzia tkwi radykalne wymaganie miłości, która ma się ukonkretnić w materii ludzkiej codzienności, w uwarunkowaniach społecznych, w strukturach gospodarczych każdej epoki. Zadaniem teologii jest powiązanie projektów egzystencjonalnych danej epoki ze Słowem Bożym, z wymaganiami miłości. Według O. Semmelrotha — związek etosu świeckiego i wiary roztrzyga się w każdym podmiocie. Człowiek jest zawsze strukturą całościową. Respektując w działaniu immanentną autonomiczność swej egzystencji, jej niejako świecką osobowość, nie może oddzielać jej od związku z Bogiem, ponieważ działa on równocześnie „z wiary”. Nie znaczy to, by w objawieniu szukał on sposobów obiektywnego traktowania spraw tego świata, ponieważ do tego służy mu rozum, ale wiara pozwala mu dostrzec właściwe relacje świata i granice jego samostanowienia⁸⁶. Działanie moralne w tym przypadku uzgadnia się z chrześcijańskim *proprium*, gdy przyporządkowane jest sensowi, jaki ujawnia horyzont wiary. Podobny kierunek rozumienia przyjmuje W. Kerber⁸⁷ i R. Egenter⁸⁸.

Wypada w związku z tym problemem wspomnieć E. Schillebeeckxa, który także broni mocno autonomii sfery mo-

⁸⁵ Por. A. Auer, *Autonome Moral*, s. 176—178; W. Thüssing, *Das Neue Testament — Hemmnis oder Triebkraft der gesellschaftlichen Entwicklung*, „Geist und Leben” 43 (1970), s. 144—146.

⁸⁶ F. Böckle — I. Hermann, *Die Probe aufs Humane. Über die Normen sittlichen Verhaltens* (Das theologische Interview, 15). Düsseldorf 1970, s. 19—22.

⁸⁷ J. Gründel — H. van Oyen, *Ethik ohne Normen?*, s. 69—87.

⁸⁸ Por. O. Semmelroth, *Orthodoxie und Orthopraxie*, „Geist und Leben” 42 (1969), s. 370.

⁸⁷ *Hermeneutik in der Moraltheologie*, „Theologie und Philosophie” 44 (1969), s. 42—66.

⁸⁸ *Moraltheologie*, W: *Lexikon für Theologie und Kirche*, VII. Freiburg 1957—1967², s. 613.

ralnej uważając, że rzeczywistość człowieka zupełnie wystarcza, by wywieść z niej porządek moralny. Najpierwotniejszy i generalny projekt życia odczytany bywa z rzeczywistości, niemniej jednak objęty jest on miłosierdziem Bożej łaski. Czysto ludzka (świecka) pozycja etyczna dzięki akceptacji stworzonosci i przyjęciu w akcie wiary daru łaski — zyskuje swą legitymację, ujaśnienie i korekturę. Chrześcijaństwo — zdaniem E. Schillebeeckxa — nie dostarcza żadnych nowych norm moralnych, ale umożliwia włączenie naturalnych norm moralnych w teologalne życie sakramentalnego Kościoła⁸⁹. Oznacza to, że poza *Novum* sakramentalnego etosu łaski — Kościół nie nakłada żadnych jednostkowych norm moralnych. Stąd akty moralnie niegodziwe w sensie naturalnym (świeckim) są zabronione także dla wierzących, a akty dozwolone w sensie naturalno-etycznym obowiązują także w ramach etosu zbawczego; zyskują one tylko pogłębienie poprzez teologalne życie i religijno-moralne ukierunkowanie⁹⁰. Tak więc „*proprium* chrześcijańskie okazuje się czynnikiem integrującym moralność naturalną z jej ostatecznie religijnym sensem i przeznaczeniem”⁹¹.

2. CHRZEŚCIJAŃSKI KONTEKST AUTONOMII MORALNEJ

Refleksję nad autonomią sfery moralnej i problemem jej synchronizacji z etosem zbawczym, wyznaczanym przez chrześcijańskie *proprium*, cechują dość finezyjne meandry myślowe. Płynie to nie z wieloznaczności problemu, lecz z delikatności materii, której dotyczą. Niemniej jednak pozwoliła ona ustalić, iż stanowisko teże autonomii pod określonymi warunkami zyskało swoje uwiarygodnienie i w swej umiarkowanej (a więc nie skrajnej i absolutnej) postaci nie niweczy

⁸⁹ Por. *De God van liefde en de zedelijke normering van het menselijk handelen*, W: *God en mens* (Theologische Peilingen, II). Bilthoven 1965, s. 197.

⁹⁰ Por. jw., s. 196; por. D. Mieth, *Auf dem Wege zu einer dynamischen Moral* (Reihe X). Graz—Wien—Köln 1970, s. 60.

⁹¹ A. Szostek MIC, *Natura — rozum — wolność*, s. 125; A. Auer, *Autonome Moral*, s. 178. W analizie pominięto przedstawicieli etyki ewangelickiej (J. Fletcher, K. Barth, W. Trillhaas, H. Thielecke, D. Bonhoeffer, P. L. Lehmann), którzy podejmują również problematykę autonomii sfery moralnej rozwiązując ją zgodnie z przyjętymi przez siebie założeniami. Zob. na ten temat: A. Auer, *Autonome Moral*, s. 181—184.

teonomicznego aspektu moralności. Pozwala to z kolei na uwypatnienie chrześcijańskiego kontekstu moralności autonomicznej.

a) Na początku naszych rozważań stwierdzono, że absolutna autonomia w obrębie katolickiej nauki moralnej jest niedopuszczalna. Występuje tu wyraźna przeciwstawność. Mamy jednak w obszarze katolickiej teologii uczonych, którzy na samo pojęcie „autonomii”, niezależnie jakiej treści jest de-sygnatem, reagują alergicznie. W autonomii (uzasadnionej lub nieuzasadnionej) dostrzegają postawę negacji Boga, panującego nad światem. Wezwaniu współczesnej autonomii przeciwstawiają więc radykalną „etykę wiary” (B. Stöckle, J. Ratzinger). Moralności chrześcijańskiej — nie wolno — kształtować autonomicznie, ale w oparciu o zasady wiary. Chrześcijańskie orędzie stanowi źródło wyprowadzanych z niego konkretnych norm moralnych. B. Stöckle twierdzi nawet, iż człowiek jest niezdolny poznać prawdę moralną i dlatego musi mu ją „zakomunikować konkretnie” Instancja, która „znajduje się poza immanentną rzeczywistością”⁹². Trudno jednak wyobrazić sobie modus tego „konkretnego komunikowania” pozaświatowej Instancji. Gdyby jednak padło w tym względzie wyjaśnienie, że normatyw woli Bożej dostępny jest w Piśmie św., to trzeba jednak zaznaczyć, że na wiele moralnych pytań nie ma w nim szczegółowych odpowiedzi. Przykładowo — w ekonomii: ustalenie sprawiedliwej oceny i zapłaty, właściwy podział zysku między pracodawcą a robotnikiem, sprawa podziału własności, prywatyzacji i reprivatyzacji; w sferze wartości biologicznych: ocena genetycznych ingerencji i manipulacji, sterylizacji, eugeniki, regulacji poczęć itp.; w małżeństwie: problemy prokreacyjne, wychowawcze. Te przykłady można by mnożyć. Zwolennicy „etyki wiary” mieliby dużą trudność wydobycia z treściowej zawartości Pisma św. konkretnych i wiarygodnych norm moralnych. Oznacza to, że sformułowanie konkretnych norm operatywnych należy do kreatywnej gestii ludzkiego umysłu, natomiast podstawową preambułą w tym dyskursie stanowi depozyt wiary. A. Auer przypomina w związku z tym pozycję J. S. Drey’a z XIX wieku, który już wtedy postawił tezę, iż chrześcijańska moralność jest aksjologicznie „przekształ-

⁹² Por. A. Auer, *Die Bedeutung des Christlichen bei der Normfindung*, W: *Normen in Konflikt* (Pr. zbior., Hrsg. von J. Sauer, Freiburg—Basel—Wien 1977, s. 30 n.

coną dogmatyką”⁹³. Co to oznacza? Absolutnie nie to, jakoby z dogmatyki należało wyprowadzać konkretne normy moralne. Po prostu znaczy to, że prawda o Bogu i Jego stwórczo-zbawczym dziele (= treść dogmatyki) ma ujawnić sens moralny przemiany i udoskonalenia człowieka i świata i podkreślić znaczenie wypracowania moralnych sprawności w człowieku. Akt stworzenia i zbawienia wzywa do wyboru Królestwa Bożego w miłości, zaś prawda o grzechu — mówi o odmowie tego wezwania, odkupienie — to scalenie z Chrystusem w miłości i Jego naśladowanie, życie wieczne — to nagroda i osiągnięcie ostatecznego celu. Nasuwa się wniosek, że wiara w swej objawionej treści jest całością tajemnic zbawczych (stworzenie, grzech, wcielenie, zbawienie), kryjących sens chrześcijańskiego życia moralnego. Wszystkie prawdy rzutują na postępowanie człowieka, ale nie jest to sugestia do wypracowywania materialno-etycznych norm, ale ukazanie nośnego sensu ludzkiej samorealizacji i implikujących w niej motywów, czerpanych z horyzontu wiary. Natomiast konceptualizacja norm dla konkretnych czynów w konkretnych sytuacjach — należy do ludzkiego, racjonalnego myślenia, a więc do zakresu właściwej mu autonomii⁹⁴.

b) Bez obawy więc można przyjąć tę wersję moralności autonomicznej, która wyklucza głoszoną skrajną tezę o wzajemnej sprzeczności miłości do Boga i do człowieka, która nawiązując pozytywnie do współczesnych tendencji wolnościowych — stoi na gruncie autowartości sfery moralnej, ale legitymowanej przez klasyczną chrześcijańską tradycję. Fakt, że radykalne nurty autonomiczne wyłoniły totalitarne zjawiska w życiu współczesnym, nie może odwieść właściwie pojmowanej moralności autonomicznej od udziału w dzisiejszych duchowych i kulturowych procesach. Właśnie ten udział pozwala jej być chrześcijańską „solą ziemi” i „światłością świata”.

Aktywność pozytywna w sferze moralnej — to po prostu zgoda na wezwanie, pływające do człowieka od rzeczywistości. Aktywność ta zmierza do optymalnego rozwoju człowieka jako jednostki, społeczności i całej ludzkości. Skoro jest to podstawowy trend moralności, wobec tego etyczne wezwanie musi być czytelne i odniesione do każdego człowieka. Każdy powinien rozumieć, co to jest *bonum humanum*, nawet człowiek

⁹³ *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie*, Tübingen 1819.

⁹⁴ Por. A. Auer, *Die Bedeutung des Christlichen*, s. 31 n.

niewierzący. Wobec tego moralna argumentacja wezwań musi posługiwać się racjami rozumowymi, pozafideistycznymi. Tomasz z Akwinu uważał, że siła moralnego zobowiązania pochodzi nie od autorytetu, ale od wewnętrznej rozumności danej normy moralnej. Jest to o tyle ważne, że chrześcijanin żyje częstokroć w społeczności zdechrystianizowanej. Jeżeli jednak pragnie on zweryfikować swe chrześcijańskie posłannictwo i wiarę, musi nawiązać ze swymi bliźnimi, którzy nie wierzą, więź solidarności. Ta solidarność uczyni go wiarygodnym dla nich i pozwoli na ukazanie im najgłębszej racji jego moralnej opcji. Uznanie więc autonomicznej (ludzkiej, świeckiej) sfery moralnego spotkania umożliwi otwarcie się obu stron na siebie i przemyślenie zjawiska bezwzględnego wezwania moralnego, od którego żadna ze stron uwolnić się nie może. Jest to sygnał obecności Wyższej Rzeczywistości, która jest ostateczną racją moralnego samospełnienia. W tym sensie autonomia sfery moralnej stanowi szansę spełnienia się Chrystusowego pragnienia: „*aby byli jedno*”⁹⁵.

Powyzsze konstatacje mają jeszcze raz potwierdzić, że autonomia i teonomia odnoszą się do siebie wzajemnie, a nie wykluczają; co więcej warunkują się i wzajemnie podtrzymują. Chrześcijanin może spokojnie dokonywać refleksji etycznej wraz z przedstawicielami współczesnych nurtów wolnościowych, ponieważ spotkanie to odbywa się na fundamencie klasycznej tradycji, uznającej wiarygodność moralnych twierdzeń. Dotyczy to ostatecznego uzasadnienia ludzkiego bytu. W tej sprawie nie ma oczywiście żadnej zbieżności z „radykalnymi humanistami” naszego czasu. Dla chrześcijanina człowiek nie jest rzeczywistością ostateczną i absolutną, ale istotą zakorzoną w Rzeczywistości Transcendentnej. Teonomia, dar ludzkiej egzystencji, jedność bytu i sensu. Boże obdarowanie, to nie jakiś irracjonalizm, ale pojęcia odkupionego i wyzwolonego człowieczeństwa. Ten punkt wyjścia pozwala na końcowe postawienie kilku twierdzeń:

1° — Chrześcijanin wie, że autonomia i teonomia uzgadniają się wzajemnie. Św. Paweł mówi, że człowiek sam dla siebie jest prawem (por. Rz 2.14), jest autonomiczny (*eautois eisin nómos*). Jak się ten fakt ma do teonomii? Bóg stworzył człowieka w taki sposób, że może on swoją egzystencję z przysługującymi jej relacjami ująć w swej wolności. Bóg nie po-

⁹⁵ Por. jw., s. 33 n.

trzebuje komunikować człowiekowi w sposób szczególny i tajemniczy Swego prawa. Osadzając człowieka w naturalnym porządku bytu — pozwala mu dysponować całością swej egzystencji w sposób wolny, ale i zobowiązujący wobec Tego, który umieścił go w historii.

2° — Chrześcijanin traktuje swoją egzystencję jako dar, zasługujący na wdzięczność (*verdanktes Dasein*). Swój byt i przeznaczenie zawdzięcza on miłości Bożej. W tym aspekcie odczytuje on swoją orientację życiową i zobowiązanie. Wdzięczność nakazuje mu zaangażować się w doskonalenie swej egzystencji i stosować wyższe kryteria, niż prawo lub powinność własnego sumienia.

3° — Chrześcijanin wie, że Bóg obdarzył go w akcie uprzedzającej miłości „jednością bytu i sensu” (R. Spaemann). Nie skazuje go to na żadne irracjonalne poddawanie się autorytetowi. Być może, jego rozumienie tej jedności bytu i sensu nie jest większe, niż rozumienie niechrześcijanina, ale on wierzy, że ta jedność ma gwarancję w Bogu. Nie zwalnia go to od poszukiwań razem z innymi najlepszymi środków i dróg rozwoju swej egzystencji. W tym przypadku nie można liczyć na Boskie interwencje i zabezpieczenia swoich dylematów. Za całość życia ponosi on odpowiedzialność, ale w wierze uzyskuje pewność, że się nie myli, że istnieje centrum całej rzeczywistości, od którego sens i wartość otrzymuje wszelki byt i życie, każda indywidualna egzystencja. Odkrycie i konstatacja tego sensu nadaje normom moralnym teologiczny wymiar i pozwala zaangażować człowiekowi rozum i miłość w ich przyjęcie i aplikację.

4° — Chrześcijanin doświadcza również skutków swej wolności. Rozumie doskonale, kim jest, a kim być powinien. Jeżeli zagubi on swą tożsamość i przerwie z innymi komunikację, wówczas w głębi swej osobowej egzystencji doświadcza winy, którą musi znieść. Nie uwolni się od niej sam, nie mogą tego uczynić dlań inni. Mimo swej autonomii obowiązuje go skrucha (o ile odmówił wezwania człowieczeństwu w samym sobie) i musi uzyskać przebaczenie, którego udzielił mu Bóg. To pozwoli mu odciąć się od zwinionej przeszłości, a zaakceptować uświęcającą i zbawczą przyszłość⁹⁶. Można więc zwieńczyć niniejszą analizę konkluzją, że we współczesnej teologii moralnej mieści się uprawniona i doktrynalnie uwiarygodniona formuła autonomii moralnej, która w sposób właściwy

⁹⁶ Por. jw., s. 51—54.

przylega do godności osoby ludzkiej, tak obecnie wrażliwej na respektowanie jej osobistej wolności. Równocześnie formuła ta wkomponowana jest w strukturę teonomiczną i w niej odnajduje gwarancję swego ontologicznego i aksjologicznego statusu.

ZAKOŃCZENIE

Przeprowadzona refleksja dotknęła zagadnienia pewnej reorientacji metodologicznej, jaka zaznaczyła się współcześnie na terenie katolickiej teologii moralnej. Współczesne trendy wolnościowe, promocja godności ludzkiej osoby (personalizm), a także i wielostronne zagrożenia niewolniczące manipulująco dzisiejszego człowieka, wywołały pewne ciśnienie doktrynalne, by w sferze jego moralnych działań i zachowań stworzyć dlań pewien obszar koniecznej autonomii, tak dlań doniosły w procesie samorealizacji, a równocześnie zapewnić mu pewne normatywne rygle bezpieczeństwa, chroniąc przed relatywizmem, permissywizmem, a nawet nihilizmem etycznym. W tym kontekście rozwinęła się dyskusja nad ustaleniem właściwej relacji między autonomią sfery moralnej, a obiektywnym wymiarem porządku teonomicznego, uzasadniającego transcendentny charakter ludzkiego bytu i moralności. Przegląd poszczególnych stanowisk, różnorodnych podejść do tego tematu, rozwiązań problemowych trudności, jakie się wyłaniały, pozwolił jednak na wieńczącą konkluzję, iż autonomia sfery moralnej, właściwie pojęta, mieści się wiarygodnie w strukturze chrześcijańskiej teologii moralnej i jest w sensie metodologicznym przęślem, które pozwala zbliżyć się etycznie wszystkim ludziom dobrej woli.

Die Autonomie der moralischen Sphäre und ihre Bedingtheit

Zusammenfassung

Der Ausgangspunkt zu den Reflexionen, ist für den Verfasser die Konstatation der heutzutage in Erscheinung tretenden moralischen Krise. Die Versuche, diese Krise zu überwinden, streben eine gewisse Reorganisierung der moralischen Haltung auf dem Gebiet an, wo Normen und moralische Werte sich mit den wechselnden Lebensbedin-

gungen der handelnden moralischen Subjekte überschneiden. Das Postulat, dem Menschen größere Freiheit einzuräumen, rief unter den Moraltheologen eine Diskussion hervor über das Thema seiner moralischen Autonomie und über die Bedingungen, welche den theonomischen und autonomen Charakter dieser Sphäre sicherstellen. Der Verfasser stellt die historisch-doktrinale Genese — der Erscheinung, des Begriffs, des autonomen Handelns dar. Er weist auf die nicht eindeutige Definierung hin und die verschiedentliche Stellungnahme zu diesem Problem. Diese Differenzen kommen deshalb zustande, da einige Wissenschaftler befürchten, die Autonomie in ihrer extremen Form, könnte in die Moralthologie und Lebenspraxis eingreifen und dem Menschen geretzgebende Kraft verleihen. Die stünde im Widerspruch zur Option des 2. Vatikanischen Konzils und würde ihr transzendente Beziehungen absprechen.

Im zweiten Teil des Artikels gibt der Autor Erwägungen über die doktrinale Glaubwürdigkeit der moralischen Autonomie. Glaubwürdig ist sie nur in ihrer gemäßigten Version, bei gleichzeitiger Verbindung mit dem Glaubenshorizont. In diesem Sinne würde eine Version der Übereinstimmung des autonomen Weltethos mit der Spezifik eines christlichen „*proprium*“ ausgearbeitet. Sie beruht auf einer Integrationsmassnahme — auf der Verbindung einer Interpretation der heilsgeschichtlichen Wirklichkeit (d.h. „des neuen Seins“ in Christo) mit der intentionellen Verifikation moralischer Handlungen, die christologisch motiviert sind. Diese Formel erlaubt es, das „*proprium christianorum*“ der Moral exakt zu definieren und die Verbindung mit dem autonomen Ethos zu erklären. Auf diese Weise erhält er letzten Endes einen religiösen Sinn. Der christliche Kontext der moralischen Autonomie, macht sich bemerkbar in der Motivationskraft der Glaubensgeheimnisse, in der theonomischen Begründung moralischer Handlungen und in der *Metanoia* des Menschens, Kraft christlicher Gnade.

S. Rosik